



Alderete, Sebastián



¿Es posible que Ryle también crea en fantasmas?

V Jornadas de Investigación en Filosofía

9-11 de diciembre de 2004.

En: Revista de Filosofía y Teoría Política, Anexo 2005.

Este documento está disponible para su consulta y descarga en [Memoria Académica](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar), el repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata**, que procura la reunión, el registro, la difusión y la preservación de la producción científico-académica editada e inédita de los miembros de su comunidad académica. Para más información, visite el sitio

www.memoria.fahce.unlp.edu.ar

Esta iniciativa está a cargo de BIBHUMA, la Biblioteca de la Facultad, que lleva adelante las tareas de gestión y coordinación para la concreción de los objetivos planteados. Para más información, visite el sitio

www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar

Cita sugerida

Alderete, S. (2005) *¿Es posible que Ryle también crea en fantasmas?* [En línea]. V Jornadas de Investigación en Filosofía, 9-11 de diciembre de 2004, La Plata. En: *Revista de Filosofía y Teoría Política, Anexo 2005*. Disponible en:

http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.52/ev.52.pdf

Licenciamiento

Esta obra está bajo una licencia Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5 Argentina de Creative Commons.

Para ver una copia breve de esta licencia, visite

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>.

Para ver la licencia completa en código legal, visite

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/legalcode>.

O envíe una carta a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.

¿ES POSIBLE QUE RYLE TAMBIÉN CREA EN FANTASMAS?

Sebastián Alderete

UNLP

Introducción

En esta breve comunicación voy a proponer un juego a quienes me escuchan. Más adelante voy a explicar el sentido que para mí tiene este juego. Les pido que pasemos por encima de un, ciertamente, enorme anacronismo, e imaginemos que Rene Descartes pudiera responder a las críticas que contra él escribió un representante de la filosofía lingüística de Oxford a mediados del siglo XX.

En su libro *El concepto de lo mental*,¹ que ya es considerado un clásico de la filosofía anglosajona del siglo XX, Gilbert Ryle lleva adelante una crítica a lo que llama una doctrina oficial. Cuando afirma que es oficial, quiere decir que goza de amplio consenso, entre científicos y legos. El dogma es el que sostiene que toda persona es la unión de dos entidades irreductibles la una a la otra, el cuerpo y la mente. Como es bien sabido, Ryle sostiene que esa doctrina adolece de un error categorial. El error consistiría en que ésta presupone que el cuerpo y la mente pertenecen a la misma categoría de objetos, que comparten una ontología común, que ambas son “cosas”, cuando en realidad lo “mental” es solo un forma de referirse a los modos de disponerse a actuar en vista de determinadas circunstancias.

En ese mismo libro el autor afirma que “la doctrina oficial procede principalmente de Descartes”.² En la sección tercera del capítulo I ensaya una explicación del origen del error en el pensamiento de Descartes

Como afirmé anteriormente, no es mi intención refutar la tesis del libro o polemizar con ella. Tampoco, estrictamente, rechazar su interpretación del pensamiento de Descartes en éste punto en particular, el de la unión substancial de la “*res cogitans*” y la “*res extensa*”.

Les propongo fantasear con una posible respuesta cartesiana a las “objeciones” de Ryle, con la única petición de que se me permita considerar como respuestas

¹ Ryle, Gilbert [1978] *El concepto de lo mental*, Buenos Aires, Paidós.

² Ryle, Gilbert, *op.cit.*, p. 15.

definitivas aquellas que se encuentran cronológicamente últimas en su obra. Esto es, elegir, un una idea expuesta en los *Principios de la Filosofía* como una mejor respuesta posible, a una de las *Meditaciones Metafísicas* por ejemplo.

Imaginemos a Ryle como el autor de unas objeciones posibles a la filosofía de Descartes:

1) En primer lugar debo decirle que sólo puedo imaginar a partir de sus descripciones de la distinción real del cuerpo y la mente que usted ve al ser humano como un Fantasma dentro de una Máquina, como si dentro nuestro habitara un espíritu que controla todos nuestros movimientos toma las decisiones. O tal vez soy yo mismo ese fantasma y mi cuerpo es como un vehículo del cual soy piloto. ¿Es eso en lo que usted está pensando cuando habla de la dualidad cuerpo-mente?³

2) De sus argumentos se desprende que mi mente es algo a lo cual sólo yo tengo acceso. Tal acceso es absolutamente privilegiado, porque tengo un conocimiento directo e indiscutible de mis pensamientos. ¿Es esto así?

3) Cuando usted afirma que el ser humano es la unión de un cuerpo y una mente comete un error fundamental. Usted trata a la mente como si fuera una cosa como las demás cuando claramente no lo es.⁴ La mente no es una “cosa” como el cuerpo y debería cambiar el tipo de lenguaje que utiliza si no quiere estancarse en su investigación de la naturaleza de las cosas del mundo.

³ A estas tres podríamos agregar una cuarta basada en una aseveración de RYLE en pag. 25 del libro antes citado: “Lo que hizo Descartes fue reformular en el nuevo idioma de Galileo las doctrinas teológicas del alma que prevalecían en su época”. Imagino que podría estar escrita de la siguiente manera: ¿No es su descripción del hombre sólo una reformulación a un nuevo lenguaje de las tesis de la escolástica aristotélica?. La imaginaria respuesta de Descartes llevaría varias monografías pero incluiría dos puntos fundamentales: a) el alma en el Aristotelismo Escolástico es aquello que da forma al cuerpo para componer una substancia; para Descartes el alma es en si misma una substancia, la cosa que piensa. Y no informa ni modifica ni actúa sobre la materia más allá de estar unido a ella. “el alma es una naturaleza que no tiene relación alguna con la extensión ni con las dimensiones ni con propiedad alguna de la materia” Descartes en las Pasiones del alma Primera Parte, art. 30 (ver nota 9).Y b) El alma cartesiana, es, a diferencia de la Aristotélico-escolástica UNA e indivisible, como lo dice claramente también en las Pasiones del alma Primera Parte, art. 47 (ver nota 9).

⁴ Encontré en una introducción a la filosofía de Descartes escrita por Risieri Frondizi la misma objeción, la llama el autor “prejuicio substancialista”. “tal prejuicio consiste en suponer que no puede haber una actividad o fenómeno sin una cosa o substancia que le sirva de sostén”. R.F. no menciona a Ryle, pero me parece que le cabe la misma respuesta por parte de Descartes. RISIERI FRONDIZI [1967], *Descartes*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

El fantasma en la máquina

Ryle dice que usará esta metáfora en sentido peyorativo. Otros repiten lo mismo pero sin la intención de denostar a Descartes. Es simplemente el modo en que pueden imaginar aquello que describe el filósofo en sus textos. Jacques Maritain llama *angelismo* a esta doctrina: “El dualismo cartesiano divide al hombre en dos sustancias completas, unidas una a la otra nadie sabe como: por un lado el cuerpo que es sólo extensión geométrica; por el otro, el alma, la cual es sólo pensamiento –*un ángel habitando una máquina y dirigiéndola por medio de la glándula pineal* -”.⁵

Les pido que aceptemos que las metáforas de “Fantasma en la Máquina” y el “Ángel habitando una máquina” están suficientemente cercanas ,quizás podríamos imaginar como respondería Descartes a esa objeción / pregunta.

En una carta a Regius, su discípulo, fechada en enero de 1642, Descartes explica lo especial de la unión sustancial en el hombre porque *si enim Angelus corpori humano inesset, non sentiret ut nos*.⁶ Si un ángel o un fantasma habitara un cuerpo humano ,no podría sentir como nosotros, porque dice, si tal cuerpo padeciera algún dolor el ángel se informaría de ello por medio de pensamientos puros, (puras cogitationes), tendría una percepción puramente intelectual del dolor, mientras que nuestras percepciones ordinarias del dolor son *confusas*. Para comprender la naturaleza precisa del dolor deberíamos separar lo que está unido y que hace tal percepción confusa, hasta obtener claridad y distinción.⁷ Por ejemplo, si yo tuviera un brazo robot con sensores y cada vez que me picara un mosquito se encendiera una luz en una pantalla, tendría información “pura” de la alteración en mi miembro mecánico. Pero si el mosquito me picara en mi brazo de carne y hueso la información que llega a través de mis nervios es *cualitativamente* distinta. Es *confusa* para Descartes. Esa confusión se debe a la naturaleza extremadamente estrecha de la unión sustancial. Según Vére Chapell ...*la difference entre les hommes et ces autres cas doit se trouver dans la nature des rapports de causalité qu'ils impliquent. Les esprits et les corps humains interagissent de telle*

⁵ Maritain, Jacques [1932] *Le songe de Descartes*, París , Corèa. Citado por S.Voss en “Descartes : The end of Antropology” del original inglés Maritain J “The cartesian heritage”, en *the Dream of Descartes* [1944] New York, Philosophical Library.

⁶ Adam, Charles & TANNERY, Paul [1975] Ed. *Oeuvres de Descartes, T III, Correspondance*, París.

⁷ Hay una interpretación posible de las ideas cartesianas, que se apoya en otros pasajes de su obra no citados aquí; y que afirma que, no es posible eliminar la confusión en las sensaciones producidas por la unión sustancial. Existe un tercer dominio específico , el de la unión de cuerpo y alma, que Descartes reconoce; pero desde el punto de vista de su teoría del conocimiento tal unión es estéril, pues no es posible hallar allí ideas claras y distintas. Su función es meramente práctica, en el sentido moderno de la palabra. Me es imposible extenderme sobre este particular.

*manière que les perceptions confuses se produisent; [...] Ce qui distingue les êtres humains n'est pas que toutes leurs perceptions sont sensations corporelles ou appétits, mais que ces facons confuses de penser se trouvent en eux seulement.*⁸

Descartes tiene, entonces, sus razones, buenas o malas según quien juzgue, para rechazar la idea de que la unión substancial es como un “Fantasma en una Máquina”.⁹

La mirada interior

Si nuestra percepción de aquello que proviene del mundo de los sentidos es confusa debido a la naturaleza de la unión; lo inverso también ocurre: Descartes respondería entonces, que “a lo que accede usted directamente es a una serie de imágenes confusas,¹⁰ y dada esta circunstancia, se requiere dedicación y empeño así como el uso de un método correcto para llegar a distinguir aquello que es producto del alma – el pensamiento- y aquello que proviene del mundo de los sentidos.”¹¹

Por otro lado, [“Monsieur Ryle”], quizás seguiría, *usted se equivoca enormemente al creer que yo opino que aquello que surge de mi alma sólo puede ser conocido por mi. Pues he escrito un tratado completo –Las pasiones del Alma- para mostrar que todo aquello que es vivido en el alma como una acción es para mi cuerpo una pasión, y estas pasiones son justamente el signo visible de los movimientos de mi alma – la ira- por ejemplo.* Esto no quiere decir que no haya acciones de mi alma que no terminen en el alma misma (por ejemplo si quiero aplicar mi pensamiento a un objeto no material o amar a Dios)¹² pero son unas pocas y definidas, no todo aquello generado por mi alma.

⁸ Chappell, Vere. “L’homme cartésien” en *Actas del coloquio del centro de estudios cartesianos de La Sorbonne por el 350 aniversario de la 2da edición de las Meditaciones Metafísicas*, París 3 al 6 octubre 1992, Presses Universitaires de France, Ed. Marión et Beyssade.

⁹ Genevive Rodis-Lewis [1984] en su libro *Descartes, Textes et Debats*, París, Librairie générale française. dedica unas páginas a la interpretación de Ryle para criticarla (pag 371 y ss). La refutación es ligeramente distinta y está en consonancia con la visión de J Cottingham (ver más adelante) de la naturaleza de la unión substancial. Para Rodis-Lewis, una profunda conocedora del tema, la naturaleza de la unión es tal que genera *un tercer dominio específico*, el de la unión substancial. Descartes respondería entonces que se trata de una visión incompleta (esta que ha sido expuesta), puesto que olvida un tercer elemento, el que surge del encuentro de ambas substancias. La metáfora de Ryle es completamente inadecuada, de cualquier modo.

¹⁰ Las imágenes que se producen en la glándula pineal ,más exactamente entre la superficie externa de la glándula y el espacio de la cavidad que rodea a la misma (es decir en el punto de contacto de la mente y el cuerpo) son justamente el *producto de la unión*.. Algunas de las imágenes que generamos dentro nuestro son solamente producto de nuestro cuerpo (es decir nuestro cerebro y sistema nervioso) ,como cuando soñamos o divagamos estando despiertos ,como dice en *Las pasiones del alma* Parte I art.21 (ver nota siguiente). Aquí Descartes coincide hasta con los neurofisiólogos mas materialistas.

¹¹ Descartes, René [1981] *Las pasiones del alma*, Buenos Aires, Aguilar.

¹² Descartes, René , *op. cit*, p. 56.

El error categorial

El origen del error cartesiano es justamente hablar de la mente como lo hace del cuerpo. Fíjese, diría Ryle, que lo decisivo es lo que usted cree que tienen en común y no lo que los separa tanto al pensamiento como a la extensión. El problema no existiría si no supusiéramos que la mente y el cuerpo tienen “algo” en común, el mismo “marco común”¹³ ambos son cosas, *choses* o *substantia* como dice Descartes.

Podemos suponer que Ryle entiende que sólo tiene sentido identificar un error categorial en el marco de una oración. Dos palabras cualesquiera que no se hallan en una oración, en un enunciado, no pueden usarse de manera categorialmente incorrecta.

De modo que tomamos, entonces, una oración del propio Ryle:

Todo ser humano tiene un cuerpo y una mente

El “error categorial” consiste en pensar que la “mente” es una cosa (en el sentido de Ryle) como el cuerpo lo es. Tal como define Ryle por extensión¹⁴ el marco “categorial” común en que, se afirma, coexisten el cuerpo y la mente, se entiende que el ser humano es *también* una cosa, comparte con la mente y el cuerpo el marco común que participa en su definición. De modo que podemos decir que hay tres cosas en la oración : mentes, cuerpos, y seres humanos (hombres). Para Ryle entonces:

/.../ el ser humano y el cuerpo son cosas, la mente no.

Para Descartes: (hagamos la salvedad de que aquí el filósofo francés usa un término técnico)

/.../ la mente y el cuerpo son choses, substantia.

¹³ Ryle, *op. cit.*, p. 21.

¹⁴ Ryle, *op. cit.*, p. 21 y 22.

¿Y el hombre?. A riesgo de simplificar el universo de las discusiones sobre este tema en particular, podemos decir que definitivamente *NO*. El hombre *no* es *substantia*. Excepto en algunas partes de su correspondencia que especialistas en Descartes, como Stephen Voss, explican por la especial índole de los textos¹⁵ Descartes nunca afirma que el hombre sea un “ens per se”, equivalente aceptado por Descartes de “*substantia*” en latín. El hombre es un “ens per accidens”. La unión de dos sustancias no produce una nueva sustancia. El hecho [...] de que un hombre esté compuesto de dos cosas diferentes no quiere decir que el mismo sea una sola cosa”.¹⁶

Así que Descartes establece distinciones categoriales, podemos decir, del mismo tipo que las que establece Ryle, sólo que no entre los mismos conceptos.

Llegamos así al que para Descartes sería el fantasma de Ryle: *el hombre*. Podemos ir más lejos, y siguiendo a un reconocido especialista en los escritos de Descartes, Stephen Voss, afirmar que en la obra madura del autor de las Meditaciones, el hombre simplemente *desaparece*.

Vamos a efectuar un breve recorrido por las interpretaciones que se han propuesto en torno del tema del hombre en Descartes. Empezaremos por la recién mencionada, la más radical, porque delimita mejor la naturaleza del debate.

a- La interpretación de Stephen Voss

En los artículos “Descartes: The End of Antropology”¹⁷ y “The Dissapereance of Cartesian Man”,¹⁸ S. Voss sostiene que hay una clara evolución en el pensamiento de Descartes en torno al tema del hombre, evolución que culmina en su últimos escritos con la imposibilidad de incorporarlo a su metafísica, a consecuencia de lo cual, su posición final es que no hay una cosa tal como el *hombre* (“and that his final position is that there is not such thing as a man”).¹⁹ Esto no quiere decir que Descartes afirmara *expresamente* tal cosa. Simplemente *desaparece* de sus escritos toda mención al “hombre”. Es

¹⁵ Ver Voss y Chappell, *op. cit.* Se trata en general de cartas en las que Descartes polemiza o aconseja a defensores de su obra acerca de que decir y como exponer sus ideas. Es justo agregar que no se trata de una interpretación unánime.

¹⁶ Chappell, Vere, *op. Cit.*, p. 403.

¹⁷ Voss, Stephen, “Descartes : The End of Antropology”, John Cottingham (ed), *Reason, Will and Sensation*, Oxford, Oxford University Press, 1994, Sección IIIC.

¹⁸ Voss, Stephen, “The disspereance of Cartesian man”, texto presentado en la conferencia de Reading (Gran Bretaña), en septiembre de 1991,s/d.

¹⁹ S. Voss, “Descartes : The End of Antropology”, p. 274.

imposible en este brevísimo espacio resumir la extensa y compleja argumentación de Voss.

El autor caracteriza la evolución en el pensamiento de Descartes, perceptible en su obra como el pasaje de un platonismo moderado a un platonismo extremo. Entre ambos aparece un platonismo escolástico fruto de sus intercambios epistolares. ¿Por qué Platonismo? Los platónicos en general proponen analogías para explicar la naturaleza del alma y del cuerpo y la de su relación. Están mucho menos preocupados por establecer la existencia o la esencia del *compuesto* alma-cuerpo. Pero justamente el primer Descartes, el de las *Reglas* el *Tratado del hombre*, el *Discurso* y las *Meditaciones* intenta determinar la esencia de ese compuesto. Por eso el autor lo llama moderado.

Pero la evolución de su pensamiento lo lleva a ser cada vez más platónico; esto es, a preocuparse cada vez menos por la naturaleza del compuesto. El punto de inflexión es, según Voss, el proyecto de los *Principios de la filosofía*. En la parte I, art. 48, Descartes enumera los objetos de conocimiento humano, que a la vez funciona como un resumen, dice Voss, del resto de la primera parte de los Principios, dedicada a comprender como son posibles el conocimiento y el error.²⁰ Como tiene importancia en relación a su teoría del conocimiento, la enumeración debe ser exhaustiva. Y sin embargo no hay ninguna mención del *hombre*. Y, agrega, en la parte I art. 53 que trata de las sustancias y la clase de atributos que pueden poseer (que constituyan la *naturaleza* de la sustancia) , Descartes sólo menciona la extensión y el pensamiento como atributos, y la mente y el cuerpo como sustancias. No hay ninguna mención del hombre.

Voss se pregunta: ¿es la cerrada e íntima unión del cuerpo y la mente suficiente para constituir una “cosa”, un “hombre verdadero?”. Antes de 1642 su respuesta hubiera sido *Sí*. Después de 1643 su respuesta es *No*. [...] antes de 1642 el llamó a su libro *Tratado del hombre*, después de 1643 el escribió dos libros sobre los mismos tópicos, pero quitó la palabra “hombre” de su títulos –Descripción del cuerpo humano, y Pasiones del alma”.²¹

b- Vere Chappell

²⁰ S.Voss, *op. cit.* p. 291.

²¹ S. Voss, *op.cit.* p. 300.

V. Chappell en *L'homme cartésien*,²² trata también el tema de la unidad del hombre en Descartes. Este texto es una guía para moverse en el complejo mapa de las interpretaciones de Descartes en este tema en particular. Recordemos que las interpretaciones dualistas extremas afirman que hay una evolución clara del autor de las *Meditaciones* que implica una *ruptura* entre los primeros a los últimos textos. Chappell acepta la discusión y propone, para abarcar toda posible variante dentro del debate, la división de los textos cartesianos en anteriores y posteriores a las *Meditaciones*, en tanto la concepción cartesiana se modifica entre unos y otros. A estos últimos, los textos posteriores, los divide en 1) aquellos en que por razones retóricas y de “propaganda” usa terminología escolástica, y 2) aquellos en los que considera la unión de las substancias, una “idea primitiva”, un axioma, diríamos ahora, no demostrable ni deducible.

Chappell dice que hay tres estrategias²³ de interpretación de esos textos de las que dependen las distintas visiones del problema de la unión substancial:

1. hay incompatibilidad (ruptura) entre las *Meditaciones* y los textos posteriores.
2. la concepción varía pero es compatible con la de las *Meditaciones*
3. la concepción de las *Meditaciones* se mantiene.

Pero como Descartes expone sus ideas en torno de la dualidad de los seres humanos a lo largo de toda su obra, en muchas partes distintas de ésta; y paralelamente desarrolla el tema de la unidad del “hombre”, también en numerosos lugares, en toda la extensión de sus escritos, debemos dividir al mismo tiempo las estrategias de interpretación entre aquellos que creen que Descartes es básicamente un *unitarista*,²⁴ y aquellos que creen que es básicamente un *dualista*.²⁵ Chappell sostiene a su vez que hay dos modos de entender tanto al dualismo y como unitarismo según la importancia o primacía metafísica que se asigne a cada uno. Es decir que en Descartes según varios de estos autores podrían coincidir ambas posiciones sólo que con distintos grados de

²² Chappell, Vere. *op. cit.*

²³ Al mencionar cada una de las estrategias la autora cita a partidarios de dicha estrategia. De la número 1 a Tad Schmalz “Descartes and Malebranche on Mind Body Problem” *Philosophical Review*, 101(1992), p 281-325. De la número 2 a Hoffman, Paul. “The Unity of Cartesian Man”, *Philosophical Review*, 95 (1986). Y de la número tres a ella misma.

²⁴ Ver Hoffman, Paul “The Unity of Cartesian Man” y Cottingham, John “Cartesian Trialism”, *Mind*, 94 1985, 218-230.

²⁵ Cfr. Chappelle; Alanem, L “Descartes Dualism & the Philosophy of mind” *Revue de mataphysique et de Morale*, 1989.

importancia. Hay entonces unitarismo y dualismo *débil* y *fuerte*. Además la autora considera que hay compatibilidad entre sostener un unitarismo fuerte y un dualismo débil y viceversa.

Luego ella declara que adhiere a la posición número tres de la división expresada anteriormente. A esto agrega que, a su entender las Meditaciones defienden claramente un dualismo fuerte totalmente compatible con un unitarismo débil que se mantiene esencialmente sin cambios a lo largo de toda su obra. De ella se desprende que Descartes no considera al hombre mas que como un “*ens per accidens*” y no un “*ens per se*”, es decir una *substancia*. Esto es: el hombre no pertenece a la misma categoría que el alma y el cuerpo que son substancias.

c) John Cottingham

John Cottingham representa la opinión más conservadora. Acepta que el status del ser humano es algo altamente problemático en la obra de Descartes; y que determinar si hay algún elemento que pueda decirse que pertenece a la unión substancial, y no al alma o al cuerpo separadamente es complejo.²⁶ Sin embargo hay un grupo de fenómenos, las experiencias sensorias o sensoriales que no pueden atribuirse a la mente o al cuerpo por separados. Hambre, sed, dolor y placer “son modos confusos de pensar que surgen de la unión”; son el único testimonio de que existe una unión real, y no simplemente abstracta o hipotética. Así pues, existe una tercera categoría, distinta e irreducible a las otras dos: la unión substancial, o ser humano, que, en el mejor de los casos, dista de parecerse a lo que nosotros o Ryle entendería por hombre o ser humano. Aún en este caso, la palabra hombre difícilmente tendría el mismo sentido en ambos pensadores.²⁷

d) Volviendo a Ryle.

Volvamos a nuestro juego. ¿Cómo respondería Descartes a esta última objeción que le ha formulado Ryle?. “Bueno”, dirá, “usted no puede acusarme de no establecer distinciones categoriales. Usted ha establecido las suyas y yo las mías. Las mías surgen

²⁶ Cottingham, John [1993], *A Descartes Dictionary*, Oxford, Blackwell Publishers, UK

²⁷ Es posible considerar al hombre un tercer dominio específico distinto de los otros dos, y a la vez afirmar como S.Voss que no es posible ningún conocimiento de este dominio, puesto que no es posible extraer de él ninguna idea clara y distinta.

de una cuidadosa teoría del conocimiento que he expuesto largamente y que he escrito de tal modo que esté al alcance de cualquier persona. Déjeme preguntarle cómo concilia su posición al respecto, con el hecho de que no acepta la dualidad hombre-cuerpo del hombre y con “hombre” usted se refiere sólo al mecanismo. El término hombre (o cuerpo) parece ser o redundante o inútil. Y si no es el caso, evidentemente hay allí alguna otra substancia como no me canso de afirmar. Pero, si tal denominación pertenece a otro marco “categorial”, entonces una parte importante de las frases que incluyó al comienzo de su libro adolecen del mismo error que pretende adjudicarme”. Quizás deba imponer una limitación categorial también al concepto “ser humano” y escribir un nuevo libro “el concepto de *hombre*” en cuyo caso las reflexiones de toda mi vida le serán extremadamente útiles.

*He comprendido que es imposible resolver sosteniendo un dualismo coherente con mi teoría del conocimiento, una cantidad de cuestiones relativas a eso que llamamos por lo general el ser humano. ¿Cuándo estamos tristes, es el alma o el hombre el que está triste? ¿Es el hombre el que tiene peso y ocupa un lugar en el espacio? ¿Qué extensión ocupa el hombre? ¿el hombre es corruptible o inmortal?.*²⁸ Aún en el caso de que aceptemos que existe algo como el hombre en el pensamiento de Descartes los cuestionamientos surgidos de sus propias reflexiones lo llevan a establecer la imposibilidad de una antropología y a nosotros a cuestionarnos si esta es posible. Así como las reflexiones de Ryle pretendían tener impacto en la psicología, pues cuestionan el objeto mismo de estudio, la mente, Descartes del mismo modo, podría ayudarnos a repensar a la antropología cuestionando el objeto mismo de estudio: El Hombre. A eso apunta Stephen Voss cuando afirma que no es posible una antropología cartesiana.

Conclusión

Al cuestionar el concepto de “hombre” de algún modo seguimos el camino de Descartes. Separarlo en un alma y un cuerpo no es necesariamente agregar una entidad innecesaria, sino quizás eliminar un “fantasma” que nos impide ver más allá. Las dificultades que encontró Descartes para atribuir al hombre sus observaciones y cuestionamientos y las reflexiones surgidas de ello indican que podría encontrarse otra manera de hablar del hombre, así como Ryle intentó encontrar otro modo de hablar de la “mente”

²⁸ He modificado ligeramente las preguntas incluidas en el artículo de Voss.

Desde luego las objeciones a la filosofía de Descartes que formula Ryle en su libro no le hacen justicia a la sutileza y profundidad del pensamiento cartesiano. Esto no quiere decir que quien escribe esto piense que Descartes está más en lo cierto que Ryle sobre la cuestión de la existencia o la naturaleza de lo mental. Es sólo una cuestión de puntos de vista. Las opiniones de Descartes generan nuevas preguntas a las visiones actuales del problema del hombre; estudiarlo con cuidado sirve quizás para darse cuenta de que , aunque en términos generales no se pueda estar de acuerdo con su doctrina , el es capaz de llamarnos la atención sobre un número importante de sutilezas que no habíamos notado al elaborar las doctrinas actuales, y quizás alguna de ellas resulte ser de importancia para la investigación actual. Sigue siendo importante volver a los clásicos (incluido Ryle).

Bibliografía

Descartes, René [1977] *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid, Introducción traducción y notas Vidal Peña, Alfaguara.

Cottingham, John [1995] *Descartes*, México, UNAM,